Irénikon

L'Église Mar Thoma en Inde, par Hugh Wybrew ● Vicissitudes de l'Union de Brest au XVIIe siècle, par Sophia Senyk ● Documents sur l'«Uniatisme» ● Relations entre les Communions ● Chronique des Églises ● Bibliographie ● Table des matières.

Sommaire

IRÉNIKON

Tome LXV — 4e trimestre 1992

Éditorial

Le 11 novembre a eu lieu le vote tant attendu du Synode général de l'Église d'Angleterre qui donnerait le feu vert à l'ordination des femmes à la prêtrise. Ce vote au deux-tiers des voix n'a été acquis que de justesse. En soi, il reflète très exactement la situation de l'Église d'Angleterre sur cette question débattue depuis une quinzaine d'années. Le résultat ne peut donc surprendre puisqu'il s'inscrit dans un mouvement général de la Communion anglicane en faveur de l'ordination des femmes. Toutefois, parce qu'il concerne l'Église-mère de Cantorbéry et d'York, il est ressenti comme plus significatif et particulièrement douloureux pour ceux qui espéraient contre tout espoir que l'Église d'Angleterre ne s'engagerait pas dans cette voie. Nous ne pouvons que compatir avec eux.

Le Saint-Siège a réagi en soulignant qu'un nouvel obstacle était ainsi dressé sur la route de l'unité. Les patriarcats de Constantinople et de Moscou ont fait de même. Aussi on appréciera tout spécialement l'attitude réservée des évêques catholiques anglais qui ont manifesté en cette circonstance un tact œcuménique remarquable, refusant d'encourager ce qui pourrait diviser l'Église d'Angleterre. Cette réaction montre à quel point un climat fraternel nouveau a été créé par les bonnes relations qui se sont développées entre les hiérarchies de ce pays.

L'Église catholique est en dialogue avec la Communion anglicane dans son ensemble. La difficulté nouvelle créée par l'ordination des femmes non seulement à la prêtrise mais à l'épiscopat (il y a maintenant trois femmes évêques: deux aux États-Unis, une en Nouvelle-Zélande) existait quel qu'eût été le vote du Synode général de l'Église d'Angleterre.

L'objectif de la Commission de dialogue (ARCIC) a toujours été de rechercher l'unité entre l'Église catholique et la Communion anglicane dans son entièreté et non seulement avec une

partie de celle-ci. Depuis que les femmes sont ordonnées à la prêtrise, l'ensemble du dialogue en est nécessairement affecté.

On se souvient que la bulle « Apostolicae Curae » de Léon XIII (1896) avait déclaré nulles les ordinations anglicanes. Une grande partie du travail de l'ARCIC avait donc été consacrée à repenser ensemble la doctrine de l'Eucharistie et du ministère pour aboutir à une vue commune sur la nature du sacerdoce ministériel que cette bulle estimait viciée dans la conception officielle du ministère dans l'Église d'Angleterre. Alors que la Conférence de Lambeth de 1988 a reçu les textes d'ARCIC I sur l'Eucharistie et le ministère, Rome en a fait par deux fois une critique publique, estimant qu'il y avait progrès réel sans que l'on puisse encore parler de consensus, et elle encourageait l'approfondissement des points délicats.

Malgré la difficulté nouvelle créée par l'ordination des femmes à la prêtrise et à l'épiscopat ce dialogue doit continuer. Il est normal que les artisans du rapprochement entre nos deux Communions passent par un temps de tristesse, de perplexité et de découragement, car le but paraît plus lointain que jamais. Mais c'est le moment de se rappeler que l'œuvre de l'unité visible des chrétiens est entre les mains de Dieu. À Dieu, en effet, tout est possible (Mc 10,27).

*

Dans le présent fascicule nous publions deux des études présentées au Colloque de 1991 sur « Les Églises orientales catholiques et l'œcuménisme: les aspects historiques » qui n'avaient pu trouver place jusqu'ici dans la revue. Nous donnons aussi à titre documentaire la Déclaration commune du Comité orthodoxe-catholique romain des États-Unis sur les tensions en Europe orientale en relation avec l'« Uniatisme », et « le Document d'Ariccia »: L'uniatisme, méthode d'union du passé, et recherche actuelle de la pleine communion. Ce second texte, rédigé par le Comité de coordination de la Commission mixte internationale de dialogue théologique entre l'Église catholique et l'Église orthodoxe, n'a pas encore été discuté par la Commission elle-même. Étant donné, toutefois, qu'il a déjà été publié par plusieurs périodiques et qu'il a fait l'objet de discussions, nous croyons opportun de le faire connaître à nos lecteurs.

L'Église Mar Thoma en Inde*

Parmi les Églises entre lesquelles les chrétiens de Saint-Thomas du Kérala dans le Sud de l'Inde en sont venus à être divisés, il y en a une qui est en communion avec la Communion anglicane. On l'appelle l'Église Mar Thoma et elle est venue à l'existence au cours de la seconde moitié du XIXe siècle. C'est ce que la Communion anglicane a de plus ressemblant à une Église uniate. C'est la raison pour laquelle on m'a demandé de dire quelque chose à son sujet durant le présent Colloque.

Il y a, toutefois, des différences significatives entre les relations de cette Église avec la Communion anglicane et les relations des Églises orientales catholiques avec l'Église catholique romaine. Elles se rattachent étroitement aux manières différentes dont sont organisées ces deux Églises, l'anglicane, d'une part, la catholique romaine, de l'autre. Les Églises orientales catholiques sont, en dernier ressort, sous la juridiction de Rome. La Communion anglicane n'a pas de gouvernement ainsi centralisé, mais elle est une famille de Provinces indépendantes, autonomes, dont le lien d'unité principal est d'être toutes en communion avec l'Archevêque de Cantorbéry et de participer tous les dix ans aux Conférences de Lambeth qui réunissent tous les évêques anglicans. L'Église Mar Thoma est une Église orientale pleinement indépendante, en pleine communion maintenant avec le Communion anglicane. La manière dont on en est arrivé à cette situation représente l'un des chapitres de l'histoire fascinante et complexe des chrétiens de Saint-Thomas.

***

* Exposé présenté au premier colloque de Chevetogne (1991) sur «Les Églises orientales catholiques et l'œcuménisme: les aspects historiques».

I. Origine et développement de l'Église malankare

Selon la tradition cette histoire commence avec l'arrivée de l'Apôtre Thomas en Inde du Sud en 52 de notre ère. On croit qu'il a fondé sept communautés sur la côte du Malabar au Kérala avant de passer à Madras où il a été martyrisé en 72. L'histoire primitive de la chrétienté du Kérala est très obscure. Mais à la fin du IVe siècle les chrétiens de cette région paraissent avoir établi des relations avec l'Église de l'Orient, celle qui allait devenir l'Église nestorienne et qui avait son centre dans l'Empire perse. À la fin du VIe siècle l'Église du Kérala a adopté les formes liturgiques syriennes orientales et a fait usage du syriaque comme langue liturgique. Cette situation a duré jusqu'à la fin du XVe siècle.

L'arrivée de Vasco de Gama en 1491, après sa découverte de la route maritime menant d'Europe en Inde, a apporté des influences nouvelles aux chrétiens de Saint-Thomas. Quand il jeta l'ancre sur la côte du Malabar il apporta avec lui des missionnaires catholiques romains qui travaillèrent activement à leur union avec Rome. Un siècle plus tard, au Synode Diamper en 1599, l'Église du Malabar accepta de renoncer à ses idées nestoriennes et d'entrer en communion avec Rome. En son nom l'Archidiacre Geevarghese signa un document préparé par l'archevêque portuguais de Goa, Alexis de Menezes. Une minorité refusa l'union et maintint la tradition nestorienne, et l'Église de l'Orient fut finalement restaurée à Trichur au Kérala.

En un premier temps, les missionnaires catholiques romains furent bien disposés à l'égard des chrétiens de Saint-Thomas. Mais ils intervinrent toujours davantage dans ce qui était leurs usages, surtout les Jésuites, et en 1653 les chrétiens de Saint-Thomas se déclarèrent indépendants de Rome et des Portuguais. Menés par l'Archidiacre Thomas ils affirmèrent leur indépendance lors de ce qui a été appelé le Serment de Coonan Cross à Mattancherry, et Thomas devint évêque sous le nom de Mar Thoma Ier. C'etait le premier évêque indien des chrétiens de Saint-Thomas, car jusqu'ici leurs évêques avaient été des étrangers envoyés de Perse. Il chercha l'appui de divers

Patriarcats orientaux et en 1665 l'archevêque syrien jacobite de Jérusalem, Mar Gregorios, vint au Kérala et reconsacra Mar Thoma Ier, dont la consécration avait été effectuée par des prêtres à défaut de tout évêque oriental.

C'est ainsi que les chrétiens de Saint-Thomas établirent un lien avec le Patriarcat syrien jacobite d'Antioche, ce qui amena un changement considérable dans la théologie et dans la pratique de leur Église. Le rite syrien occidental remplaça le syrien oriental et depuis 1665 des évêques antiochiens s'appliquèrent à restaurer les traditions syriennes qui après 1599 avaient été partiellement écartées sous l'influence latine. L'étroite relation existant entre les rites syriens oriental et occidental rendit ce passage relativement aisé. Ce fut un lent processus qui ne fut achevé qu'au milieu du XIXe siècle. Ce n'est qu'en 1876 que le Synode de Mulanthwuthy adopta formellement le Nomocanon de Bar Hebraeus et conforma ainsi la discipline de l'Église malankare à celle de l'Église d'Antioche dont le Patriarche Pierre IV fut présent au Synode. Cette officialisation de l'influence antiochienne faisait partie de la réaction des chrétiens de Saint-Thomas à l'influence sur leur propre Église des missionnaires anglicans qui avait commencé tôt en ce même siècle.

Peu après la déclaration d'indépendance de 1653 les deux tiers environ des chrétiens de Saint-Thomas revinrent à la communion avec Rome en 1662, ce qui pour une large part fut le résultat de l'influence des Carmes qui convenait mieux à leur tempérament que celle des Jésuites. Durant le XVIIIe siècle plusieurs tentatives furent faites par l'Église jacobite malankare d'entrer en communion avec Rome. Mais ses chefs se préoccupaient aussi de maintenir l'individualité de leur Église tant vis-à-vis des tentatives répétées du Patriarcat d'Antioche de revendiquer la juridiction sur les chrétiens de Saint-Thomas que vis-à-vis des revendications romaines. En 1772 Mar Thomas VI obtint d'Antioche sa reconnaissance comme chef indépendant de l'Église malankare et il fut consacré par le Patriarche sous le nom de Mar Denis Ier. Lorsqu'échouèrent ses efforts pour entrer en communion avec Rome tout en préservant l'indépendance de son Église, il se tourna vers les mission-

naires anglicans qui travaillaient en Inde sous les autorités coloniales britanniques.

* * *

II. Influences anglicanes

Ce fut vers la fin de son règne que les missionnaires anglicans commencèrent à exercer une sérieuse influence sur l'Église malankare. En 1806, Claudius Buchanan, aumônier de l'armée britannique à Calcutta, fut envoyé au Kérala par le Gouvernement du Bengale pour étudier la chrétienté indienne et rencontrer Mar Denis. Sur son initiative les évangiles furent traduits en malayalam en 1811 et quelques années plus tard le reste du Nouveau Testament. La Bible entière fut publiée en malayalam en 1841. En 1813 un séminaire était fondé à Kottayam pour la formation du clergé. Trois ans plus tard la Church Missionary Society commença à œuvrer au Kérala, envoyant trois missionnaires pour aider au rajeunissement de l'Église. La Société savait clairement qu'elle n'avait pas été envoyée pour fonder une nouvelle Église ou pour persuader les chrétiens de Saint-Thomas de devenir anglicans, mais pour les aider à réformer leur propre Église en accord avec de solides principes anglicans.

À l'intérieur de l'Église malankare apparut rapidement un parti en faveur de réformes. Il était mené par Abraham Malpan, professeur au séminaire de théologie. Ses membres désiraient réformer à la fois les croyances et les pratiques liturgiques à la lumière des principes réformés évangéliques anglicans. D'autres, toutefois, ne voulaient pas modifier leur culte ou leur croyance, et parmi eux il y avait les Métropolites. Pour essayer de contrebalancer l'influence des missionnaires anglicans ils renouèrent les contacts avec Antioche mais s'élevèrent contre les prétentions de celle-ci à la juridiction sur l'Église malankare. En 1836, au Synode de Mavelikara il fut décidé de couper les liens avec les Anglicans. Abraham Malpan et le parti réformateur poursuivirent la réforme et ils furent excommuniés en 1837. Il en suivit une période de confusion.

La Church Missionary Society décida de travailler indépendamment auprès des non-chrétiens. Mais quelques chrétiens malankares avaient été attirés vers les missionnaires et désiraient devenir Anglicans. Les missionnaires sentirent qu'ils ne pouvaient pas les abandonner et les aidèrent à construire une Église. Le nombre de communautés anglicanes s'accrut et en 1878 elles formèrent le diocèse de Travancore et Cochin avec son centre à Kottayam. Dans l'intervalle les réformateurs trouvèrent un nouveau chef dans la personne du Diacre Matthieu qui fut consacré Métropolite de l'Église malankare sous le nom de Mar Athanase par le Patriarche jacobite d'Antioche Ignace Élie II en 1843, en opposition au Métropolite régnant, Mar Denis IV. La communauté malankare était divisée et la dispute entre les partis réformateur et conservateur se poursuivit jusqu'en 1875, quand Pierre IV d'Antioche vint en Inde et déposa Mar Athanase, consacrant Mar Denis V comme Métropolite malankare. Mar Athanase et son groupe perdirent tous les édifices ecclésiastiques et d'autres propriétés, et ils furent aidés par la Church Missionary Society dans la création d'une nouvelle Église connue sous le nom d'Église Mar Thoma.

* * *

III. Caractéristiques de l'Église Mar Thoma

Les fondateurs de l'Église Mar Thoma considéraient qu'ils ne faisaient que restaurer le nom et la croyance primitifs de l'Église malankare. Ils croyaient aussi qu'il maintenaient l'indépendance originelle de leur Église face aux prétentions à la juridiction qu'avançait le Patriarcat jacobite d'Antioche. Ils avaient conscience de ce que leur Église était une Église orientale et ils entendaient maintenir le caractère oriental de leur tradition liturgique et des autres pratiques de leur Église. Ils traduisirent leurs textes liturgiques du syriaque en malayalam et modifièrent en même temps certains traits de leur culte pour les conformer aux principes réformés.

Les changements opérés dans le saint Qurbana, le rite eucharistique, sont intéressants en ce qu'ils montrent la détermi-

nation des réformateurs de maintenir leurs formes orientales de culte tout en étant fidèles aux principes de la réforme anglicane. Ainsi, par exemple, l'invocation d'ouverture qui était dans sa forme originale: «Marie, qui avez donné naissance à Jésus, et Jean, qui l'avez baptisé, priez pour nous», devint: «Seigneur Jésus-Christ, né de Marie et baptisé par Jean, aie pitié de nous». D'autres prières exprimant la foi en la médiation de la Bienheureuse Vierge Marie étaient supprimées ou modifiées. La prière pour les morts disparut aussi. Les formulations qui pouvaient être comprises comme signifiant que le sacrifice du Christ est répété dans l'Eucharistie furent modifiées ou enlevées. L'expression traditionnelle «sacrifice non sanglant» utilisée dans l'Eucharistie devint «le sacrifice non sanglant de grâce, de paix et de louange». D'autres expressions dont on pouvait penser qu'elles exprimaient la doctrine de la transsubstantiation furent modifiées. L'épiclèse omettait la demande que le Saint-Esprit descende sur les éléments et les transforme, et disait simplement: «Puisse le Saint-Esprit sanctifier ce pain (ou ce vin) pour qu'il soit le corps (ou le sang) de notre Seigneur Jésus-Christ». Toutes les prières où le prêtre priait à la première personne du singulier furent changées en pluriel de manière à mettre l'accent sur le sacerdoce de toute l'Église. Puisque la confession privée était abolie, une formule de confession générale était ajoutée au rite. La communion sous les deux espèces (séparées) était instaurée et il était posé qu'il n'y aurait pas de célébration de l'Eucharistie s'il n'y avait pas de communiants. Les prières relatives à l'offrande de l'encens, qui impliquaient que l'encens avait une signification propitiatoire, étaient modifiées pour faire de l'encens le symbole des prières et du culte de la communauté. Bien que des coutumes d'origine païenne, associées depuis longtemps avec certaines fêtes en particulier, fussent abolies, la plupart des changements dans le rite eucharistique n'étaient pratiquement pas perçues par les fidèles ordinaires pour lesquels ils y avait une continuité virtuellement complète dans la vie liturgique.

Néanmoins les modifications apportées aux textes liturgiques étaient importantes car ces textes étaient le principal moyen par lequel s'exprimaient les croyances de l'Église Mar

Thoma. Hormis les définitions doctrinales des trois premiers conciles œcuméniques les chrétiens malankares n'avaient guère de formulaires doctrinaux. Les fondateurs de l'Église Mar Thoma ne firent pas de tentative pour arrêter des déclarations doctrinales nouvelles. Mais ils prirent la Bible comme base doctrinale et ils donnèrent un accent nouveau à l'exposé biblique et à la prédication de la parole de Dieu. On forma des groupes d'étude biblique et les rassemblements de prédication devinrent populaires. Le salut par la foi en Jésus-Christ fut au cœur de leur prédication et on accentua fortement la nécessité de la repentance et de l'obéissance à la volonté de Dieu dans la vie quotidienne. Comme on pouvait l'attendre d'une Église dont les origines étaient si étroitement liées à la Church Missionnary Society, il y avait un enthousiasme évangélique pour l'observance du dimanche et pour le témoignage rendu à la puissance de l'Évangile à l'égard de ceux qui étaient encore en dehors de l'Église. En 1888, une Association d'Évangélisation fut créée qui entreprit par la suite une œuvre d'évangélisation au Kérala et ailleurs en Inde.

L'activité sociale fut une part importante du témoignage de l'Église Mar Thoma. Elle a la responsabilité d'un certain nombre d'établissements d'éducation, des écoles primaires aux institutions d'éducation supérieure. L'obéissance au commandement de guérir les malades a inspiré la création d'œuvres médicales variées et l'Église fait fonctionner nombre de homes pour les misérieux, les orphelins, les handicapés et pour les vieillards. Le département de l'Église qui s'occupe du développement a patronné des projets destinés à venir en aide aux pauvres, spécialement dans les régions rurales, pour qu'ils se prennent en charge eux-mêmes et élèvent leur niveau de vie.

* * *

IV. Les relations avec les autres Églises

On pouvait s'attendre à ce que les relations entre la nouvelle Église réformée Mar Thoma et l'Église orthodoxe malankare dont elle était issue ne soient pas cordiales et à ce que les deux Églises ne soient pas en communion. Alors que l'Église Mar

Thoma admet à la communion et aux autres rites sacramentels les membres des autres Églises dont elle reconnaît le ministère épiscopal, ses propres membres ne sont pas admis à la communion par l'Église orthodoxe qui fréquemment n'accepte pas la chrismation conférée par l'Église Mar Thoma. Les mariages mixtes sont habituels, même s'ils sont déconseillés par les autorités ecclésiastiques. Durant quelque temps les deux Églises ont été en dialogue pour préparer la voie à une mutuelle reconnaissance des ministères.

Les origines de l'Église Mar Thoma signifiaient qu'elle avait d'étroites relations avec l'Église anglicane en Inde, et en 1961 les deux Églises entrèrent en communion. Les évêques de l'une et l'autre Église sont consacrés par les évêques des deux Églises en sorte qu'il y a reconnaissance mutuelle complète des ministères. Par la suite la Conférence de Lambeth décida d'entrer en pleine communion avec l'Église Mar Thoma qui a été depuis lors représentée aux conférences de Lambeth de 1978 et 1988.

Quand fut formée l'Église de l'Inde du Sud en 1947, qui incluait d'anciens Anglicans, elle tint des conversations avec l'Église Mar Thoma qui décida d'entrer en pleine communion avec la nouvelle Église en 1958, tout en admettant qu'aucune des deux Églises n'était entièrement satisfaite de toutes les croyances et pratiques de l'autre. Quand fut créée en 1970 l'Église de l'Inde du Nord, les ministères des Églises qui fusionnaient furent intégrés dès le début et il n'y eut pas d'hésitations comme celles causées par l'Église de l'Inde du Sud. L'Église Mar Thoma prit part à l'inauguration de la nouvelle Église et entra en pleine communion avec elle en 1972, avec toutefois les mêmes réserves que pour l'Église de l'Inde du Sud. Des discussions eurent lieu pour examiner comment les trois Églises pourraient être en relations plus étroites les unes avec les autres, mais l'Église Mar Thoma a fait entendre clairement qu'elle désirait garder son caractère oriental et qu'aucune forme de fusion n'était possible comme celles qui avaient permis à différentes Églises d'origine occidentale de former l'Église de l'Inde du Sud et celle de l'Inde du Nord. Un conseil mixte des trois Églises fut établi en 1978 avec des représentants de l'épiscopat, des prêtres et des laïcs et en 1985 il prit le nom de

Conseil des Églises en communion (CNI, CSI, MTC). Trois commissions ont été nommées pour permettre aux trois Églises de travailler ensemble aussi étroitement que possible dans le domaine de la mission, de la paix et de la justice, et pour examiner les implications théologiques de ces relations étroites.

L'Église Mar Thoma est aussi en communion avec l'Église syrienne indépendante de Thozhiyur, qui fut créée vers la fin du XVIIIe siècle et dont les évêques ont pris part à la consécration de ceux de l'Église Mar Thoma et de l'Église orthodoxe malankare. Des évêques de l'Église Mar Thoma ont aussi pris part à la consécration d'évêques de Thozhiyur.

Dans le contexte œcuménique plus large l'Église Mar Thoma a fait partie depuis le début du Conseil chrétien de l'Inde, du Conseil chrétien du Kérala et du Conseil œcuménique des Églises. Elle a aussi pris une part active aux Conférences chrétiennes d'Asie, inaugurées en 1959. Avec l'Église catholique romaine elle avait peu de relations depuis l'époque de la rupture avec Rome et les Portuguais en 1653 jusqu'au IIe Concile du Vatican. Des représentants de l'Église Mar Thoma furent invités à prendre part au Concile comme observateurs et depuis lors les relations entre les deux Églises sont en constante amélioration. Un important événement œcuménique symbolisa en 1984 le développement de bonnes relations entre toutes les Églises épiscopales du Kérala. Une proposition a été faite avec l'appui de tous les chrétiens qui prétendent descendre spirituellement de la mission de saint Thomas: rebâtir une vieille église que la tradition tient pour avoir été l'une des sept édifiées par l'Apôtre. Durant des siècles l'endroit avait été abandonné, mais il était proche d'un célèbre temple hindou. Devant affronter une opposition considérable, tous les chefs des Églises épiscopales se sont réunis et se sont mis d'accord pour accepter un autre endroit offert par le Gouvernement. La nouvelle Église, consacrée en 1984, a été construite par toutes les Églises ensemble, comme signe visible de la coopération croissante des chrétiens en Inde.

* * *

Conclusion

Bien que l'Église Mar Thoma soit en pleine communion avec l'Église anglicane, elle est complètement autonome. En maintenant l'indépendance de l'Église malankare par rapport à Antioche et à toute autre Église, les réformateurs pensaient qu'ils maintenaient la plus ancienne tradition de la chrétienté indienne. Consciente donc d'être elle-même dans l'unique Église du Christ, elle se considère libre de décider librement en matières de doctrine et de pratique.

Comme les Réformateurs anglais du XVI[e] siècle, les réformateurs de l'Église malankare du XIX[e] n'avaient pas l'intention de fonder une nouvelle Église. Il croyaient réformer l'ancienne Église malankare selon les principes de l'Écriture, car ils tenaient qu'elle s'était corrompue au cours des temps et sous l'influence catholique romaine. Le nom même de l'Église qui vint au jour comme résultat de la politique des réformateurs témoigne de leur conviction d'être les héritiers de la tradition chrétienne qui remonte à saint Thomas. Ils étaient décidés à maintenir la tradition épiscopale dans l'Église ainsi réformée.

L'insistance sur la Bible comme fondement de la vie de l'Église donna à l'Église Mar Thoma une impulsion nouvelle pour l'évangélisation. Elle inspira aussi sa sollicitude pour la justice sociale et pour la réforme, non seulement celle de l'Église mais aussi celle de la société. Dans tous les domaines de la mission de l'Église l'accent a été mis sur la responsabilité du laïcat. Ceci se reflète dans la constitution de l'Église. L'autorité suprême dans l'Église Mar Thoma réside dans le Synode, le Sabha Mandalam. Soixante-cinq pour cent de ses membres sont des laïcs, trente-cinq pour cent appartiennent au clergé, évêques compris. Les évêques sont élus par le Sabha Mandalam et leur élection requiert soixante-quinze pour cent des votes du clergé et des laïcs. Hommes et femmes ont même droit de vote dans les affaires de l'Église.

L'Église Mar Thoma est peut-être la seule dont le caractère soit fondamentalement oriental et pleinement telle dans sa tradition liturgique, et en même temps très influencée par la tradition évangélique à l'intérieur de l'Anglicanisme. Fermement

enracinée en Orient, son horizon a été dessiné par l'Occident réformé. Comme l'Anglicanisme se considère lui-même comme une Église-pont, capable de réconcilier les traditions catholique et réformée, de même l'Église Mar Thoma se regarde comme une Église-pont, capable de réconcilier les traditions orientales et occidentale réformée. Sa position la met en mesure, certainement, de jouer un rôle positif dans le mouvement œcuménique.

Hugh WYBREW

SUMMARY. — *The Mar Thoma Church is the nearest thing the Anglican Communion has to a uniate Church. There is, however, one essential difference: the Eastern Catholic Churches are ultimately under Roman jurisdiction whereas the Mar Thoma Church is a fully independant Oriental Church. The author recalls the origin of this Church, the oriental character it intends to preserve (in spite of the introduction of reformed elements into the liturgy and, especially, into the Eucharist) and the social activity it has developed. He also mentions the relations of the Mar Thoma Church with other Churches, in particular, with the Church of South India, the Church of North India and Pakistan, the Church of Thozhiyur, and with various Church Councils. The Mar Thoma Church regards itself as a bridge Church, capable of reconciling eastern and reformed western traditions.*

Vicissitudes de l'Union de Brest au XVII[e] siècle

En 1596 le métropolite de Kiev et cinq des sept évêques de sa province ecclésiastique ont ratifié l'union de leur Église avec le Siège de Rome. Cent ans plus tard les évêques des deux autres éparchies, Peremyšl' et Lviv, ainsi que l'évêque de Luc'k, dont l'éparchie avait été tenue depuis 1633 par les Orthodoxes, rejoignirent également l'Union.

Durant ces cent ans, l'Union non seulement survécut à de nombreux coups et attaques destinés à la faire disparaître, mais dans toutes les éparchies compta de nouveaux adhérents parmi les fidèles, les moines et les membres du clergé. Ces résultats ne purent cependant pas compenser le schisme apparu dans la métropolie de Kiev, conséquence que les évêques réunis à Brest n'avaient pas prévue. En outre, les avantages espérés pour l'Église à la suite de l'Union ne se concrétisèrent pas tous. Le problème majeur, une bonne éducation du clergé, resta sans solution et l'Église uniate ainsi que son clergé n'acquirent pas réellement les mêmes droits civils que les Latins.

Une étude approfondie des facteurs qui ont favorisé l'Union ou qui ont menacé son existence pendant les premiers cent ans doit encore être faite. Ici nous voulons seulement exposer la complexité des questions soulevées. Les nombreux écrits sur l'Union ont rarement essayé d'en donner une appréciation objective, mais ont bien plutôt contribué à obscurcir le sujet par une simplification exagérée et polémique[1].

* Exposé présenté au premier colloque de Chevetogne (1991) sur «Les Églises orientales catholiques et l'œcuménisme: les aspects historiques».

1. Exceptionnels par leur précision, concision, intelligence et jugement équilibré sur l'histoire de l'Église ruthène, tant orthodoxe que catholique, au XVII[e] siècle, sont les articles de Tadeusz Śliwa, *Kościół unicki w Polsce w latach 1596-1698*; *Kościół prawosławny w Rzeczypospolitej w latach 1596-1696*; *Kościół greckokatolicki w latach 1698-1764*, in: *Historia Kościoła w Polsce*, 1, deuxième partie. Poznań, 1974, pp. 259-309; 309-323; 458-478

L'UNION DE 1595-96

Avant d'examiner le développement de l'Union, il convient de regarder brièvement les motifs pour lesquels les évêques ont demandé l'union avec Rome et pourquoi au dernier moment deux d'entre eux n'y marquèrent pas leur assentiment. Un point doit être souligné: l'initiative, la conception et la décision finale sont venues entièrement de la hiérarchie elle-même. À force de répéter que l'Union a été voulue et réalisée par les pères jésuites et par le roi, cette vision des choses s'est imposée tant dans les écrits populaires que dans des publications sérieuses, comme s'il s'agissait d'un fait prouvé. Évidemment, l'ouvrage écrit par le célèbre prédicateur jésuite Pierre Skarga, sous le titre *À propos de l'unité de l'Église de Dieu*, peut suggérer que l'auteur était un promoteur fervent de l'union de l'Église ruthène avec Rome. Cependant ceux qui écrivent que Skarga a préparé l'Union n'ont manifestement pas lu plus que le titre. Même une lecture cursive de cet ouvrage révèle le mépris du Père Skarga pour l'Église Orientale, pour ses usages et ses rites. Il les attaque si violemment qu'au lieu de porter le clergé oriental à la réconciliation il ne fait qu'éveiller son opposition. Le rôle joué par le roi Sigismond III sera étudié ultérieurement.

La décision de rechercher l'union avec Rome a été prise à l'unanimité par les évêques réunis en synode. Le fait que deux évêques, qui avaient travaillé à la réalisation de l'Union et avaient signé la déclaration apportée à Rome en 1595, ont refusé de la confirmer en 1596 était inattendue et a eu de graves conséquences. Bien que peu de choses eussent été faites pour préparer à l'Union le clergé inférieur — sans parler du peuple — il est évident d'après les lettres des évêques que ceux-ci voyaient l'Union comme une décision de toute leur Église et qu'ils n'ont agi que lorsqu'ils étaient assurés du soutien de toute la hiérarchie[2].

2. Sur l'activité de la hiérarchie jusqu'à l'Union, voir deux articles récents qui révisent les conceptions courantes au sujet de l'Union dans l'historiographie russe: S. G. JAKOVENKO, *Pravoslavnaja ierarchija Reči Pospolitoj i plany cerkovnoj unii v 1590-1594 gg.*, in: *Slavjane i ich sosedi*, Vypusk 3, Moscou,

L'un des deux évêques qui au dernier moment refusèrent l'Union, Michel Kopystens'kyj de Peremyšl', n'est pas une personnalité exceptionnelle et ses motivations restent obscures. Il est certain qu'il a succombé aux influences du prince Constantin Ostroz'kyj. Gédéon Balaban de Lviv est une personnalité bien plus forte, mais il est aussi plus énigmatique. Non seulement il avait été le premier dans la hiérarchie à soulever la possibilité d'une union avec Rome, mais il avait encore en janvier 1595, lors d'un synode diocésain, exprimé publiquement son assentiment[3]. Si sa réconciliation avec la confrérie de Lviv, à laquelle Ostroz'kyj a contribué, était une condition de son passage dans le parti anti-Union (dont et Ostroz'kyj et la confrérie étaient les piliers), elle ne l'explique pas en soi.

La décision finale de Balaban peut avoir été influencée jusqu'à un certain degré par la situation religieuse et nationale à Lviv et par la position même de Balaban dans cette ville. Il était un évêque dévoué et énergique. Il a utilisé, pour ne prendre qu'un exemple, des biens de sa famille afin de monter une imprimerie pour des livres liturgiques. Mais il vivait dans un continuel conflit avec la confrérie qui à l'époque comptait beaucoup de membres actifs et qui n'avait pas besoin de l'encouragement maladroit de patriarches orientaux pour se hausser au-dessus de l'autorité de leur évêque. En outre, Lviv était l'endroit où il y avait la plus grande intolérance religieuse. Des manifestations religieuses publiques des Ukrainiens, comme l'administration solennelle de la communion aux malades et l'utilisation des cloches avaient été restreintes. La récente adoption en Pologne du calendrier grégorien exacerba également les relations, parce que l'archevêque latin avait commencé à demander aux Ruthènes d'adopter le nouveau calendrier. L'Union avec Rome n'allait donc pas être très populaire à Lviv. L'évêque Balaban avait aussi d'autres ennuis et lorsque Ostroz'kyj offrit sa médiation entre lui et la confrérie, c'est-à-dire avec les

1991, pp. 41-58; B. N. FLORJA, *Brestskie sinody i brestskaja unija*, *ibid.*, pp. 59-75.

3. *Documenta Unionis Berestensis eiusque auctorum*, ed. Athanasius G. WELYKYJ, Rome, 1970, pp. 43-44.

citoyens de la ville engagés dans les affaires de l'Église, Balaban a dû décider que cela valait mieux que de promouvoir l'Union dans un milieu déjà très hostile à sa personne.

De grande importance pour la destinée de l'Union est le fait que la Laure de Kiev ne l'a pas acceptée. Son archimandrite Nykyfor Tur participa au synode anti-Union à Brest. Il est impossible de savoir si c'était là une décision de principe. Le motif qui apparaît dans les sources est purement personnel. Depuis son élection en 1593, Tur avait été en conflit avec le métropolite Michel Rahoza à propos du statut de la Laure dans la métropolie de Kiev[4]. Tur prétendait à l'autonomie et avait même refusé de recevoir, selon l'usage habituel, l'investiture du métropolite. Manifestement, dans toutes les affaires importantes Tur voulait se ranger dans le camp adversaire du métropolite. La Laure de Kiev, qui était le centre religieux le plus important de la métropolie, influença indubitablement la position prise par les autres monastères et la manière dont bien des gens ont envisagé l'Union.

L'on peut se poser la question si Tur et d'autres membres du clergé inférieur, surtout monastique, se seraient opposés à l'Union si tous les évêques avaient maintenu leur position en faveur de l'Union. À mon avis, leur conscience de la constitution hiérarchique de l'Église ne leur aurait pas permis de s'opposer à la hiérarchie de leur Église si celle-ci était restée unanime dans sa décision.

Les motivations humaines, personnelles, qui ont joué un si grand rôle à Brest en 1596, ont aussi continué plus tard à déterminer les choix individuels. Nous donnerons ici un exemple. Le clergé séculier, bien que mal préparé à l'Union, a suivi dans l'ensemble les positions de la hiérarchie et l'a soutenue. Même à Vilna le clergé opta d'abord pour l'Union alors qu'au *sobor* il était en désaccord avec le métropolite sur plu-

4. L'on trouve la documentation sur cette controverse dans: *Akty otnosjaščiesja k istorii zapadnoj Rossii*, 4, Saint-Pétersbourg, 1851, pp. 76-77; *Opisanie dokumentov archiva zapadnorusskich uniatskich mitropolitov*, 1, Saint-Pétersbourg, 1897, pp. 68-70; *Akty otnosjaščiesja k istorii južnoj i zapadnoj Rossii* [= *Akty JZR*] 2, Saint-Pétersbourg, 1865, pp. 194-195.

sieurs points. La querelle de Vilna, qui concernait des griefs anciens, passa au successeur de Rahoza, le métropolite Ipatij Potij, qui avait peu de patience à l'égard de quelque forme de rébellion que ce soit dans son clergé. En 1608 il décida que quelqu'un sur place devait étudier la question et il désigna l'archimandrite du monastère de la Sainte Trinité, Joseph V. Rutskyj, comme son vicaire dans la ville et la région. Le clergé du *sobor* protesta. Étant prêtres diocésains ils ne souhaitaient pas devoir obéir à un moine[5]. Lorsqu'ils se sont rendu compte que le métropolite n'accéderait pas à leur demande, ils ont abandonné l'Union trois mois plus tard. Le clergé de Navahrudek et de Hrodna fit de même[6].

Au début l'Union progressa surtout en Biélorussie. En Ukraine l'Union prit racine d'abord dans l'éparchie de Cholm, où elle était la plus forte, ainsi qu'à Volyn', dans les éparchies de Volodymyr-Brest et de Luc'k-Ostrih. Cependant l'éparchie de Luc'k fut cédée par le roi à l'Église orthodoxe en 1632. Néanmoins une douzaine de monastères et environ cent paroisses uniates s'y maintinrent, administrées par des évêques du voisinage.

Pour comprendre la situation il faut se souvenir également du fait que la rive gauche du Dniepr commençait seulement à être colonisée à cette époque, processus qui s'est poursuivi pendant tout le siècle. L'Union ne s'est jamais étendue jusqu'à ces régions à l'Est du Dniepr.

Lorsque l'on étudie les autres facteurs non-personnels touchant les destinées de l'Union, il faut distinguer entre les territoires de Biélorussie et ceux d'Ukraine. Du point de vue ecclésiastique ces régions formaient une seule province métropolitaine, et du point de vue ethnique la conscience des similitudes était plus forte que celle des différences. Mais l'histoire politique des deux pays, même au XVIIe siècle, est différente. De plus il y avait de grandes divergences au niveau social et éco-

5. *Akty JZR*, 2, pp. 45-46: lettre de l'archiprêtre et du clergé à Potij, du Ier septembre 1608.

6. Cf. P. ŽUKOVIČ, *Poslednjaja bor'ba duchovenstva mitropolič'ej eparchii s Potiem i uniej*, in: *Christianskoe čtenie* 8 (1901) pp. 258-291; 9, pp. 370-389.

nomique. À leur tour ces différences ont contribué à diversifier les formes de culture religieuse.

En ce qui concerne l'Union et son acceptation en Biélorussie, on y retrouve deux éléments importants qui n'apparaissent pas en Ukraine. D'abord et avant tout, les Uniates et les Orthodoxes ont toujours été mélangés les uns avec les autres, en ce sens qu'il n'y avait pas de régions uniquement orthodoxes et d'autres uniquement uniates comme en Ukraine. Lorsque la hiérarchie orthodoxe fut officiellement réinstaurée en 1632, les évêques uniates et les évêques orthodoxes exerçaient leur juridiction sur le même territoire. L'adhésion à l'Union se situait au niveau des paroisses et non du territoire comme c'était généralement le cas en Ukraine.

Deuxièmement, la société ruthène en Biélorussie à tous les niveaux a succombé bien davantage à un processus de polonisation, qui en matière ecclésiastique s'est manifesté par une forte tendance à la latinisation. Il ne nous est pas possible d'en expliquer ici les causes. Nous devons cependant souligner que le processus en question s'est manifesté dans tous les domaines de la vie, et non seulement dans la vie religieuse. Celle-ci d'ailleurs n'existe pas indépendamment de son milieu culturel.

Dans la première moitié du XVIIe siècle, il y avait en Biélorussie de multiples conflits entre Uniates et Orthodoxes au sujet de la possession d'églises et de biens ecclésiastiques. Dans les villes, il y a eu pendant toute la durée du siècle des protestations contre la discrimination civile dont les uns ou les autres eurent à souffrir, comme à Vilna la protestation faite par les Uniates en 1697-98 à propos de leur admission dans les guildes et de leur élection, dans celles-ci, à des postes officiels[7]. Le fait que de tels conflits sont plus attestés en Biélorussie qu'en Ukraine est dû à la division confessionnelle au sein de la population, où Uniates et Orthodoxes vivaient côte à côte. Peut-être une des raisons pour lesquelles l'Union ne trouva pas une grande opposition en Ukraine vient de ce que là il n'y avait pas eu auparavant une pareille situation conflictuelle. En Bié-

7. *Akty izdavaemye Vilenskoju archeografičeskoju kommissieju* [= *AV*] 8, Vilna, 1875, pp. 143-149.

lorussie ces conflits pouvaient devenir sanglants et la plus illustre victime en a été St Josaphat Kuncevyč.

Étant donné que les changements majeurs concernant l'adhésion à l'Union se sont produits en Ukraine au XVII[e] siècle, la suite de mon exposé parlera en premier lieu des territoires ukrainiens de la métropolie de Kiev.

*
* *

LES FACTEURS POLITIQUES

Les facteurs les plus apparents sont les facteurs extérieurs à l'Église. C'est de ceux-là que je parlerai en premier lieu.

Pendant un demi-siècle après l'Union de Brest, les circonstances politiques ont joué contre le développement de l'Union. Cependant ceux qui sont ne fût-ce qu'un peu au courant de ce qui a été écrit sur l'Union pourront mettre cette affirmation en doute, parce que de manière générale on y représente le roi Sigismond III de Pologne (1587-1632) comme un Catholique fanatique, le principal responsable de l'Union et un persécuteur des Orthodoxes. Mais, comme beaucoup d'autres opinions sur l'Union, celle-ci est également une fiction, encore qu'elle ait souvent été répétée. Elle vient d'écrits décidément hostiles à l'Union et n'est pas vérifiée par les faits.

Dans le domaine civil, la principale requête de la hiérarchie qui avait accepté l'Union était la demande que ses évêques soient, à l'instar des évêques latins, admis à sièger au sénat. Le roi ne le leur a jamais accordé malgré les fréquentes exhortations des papes[8]. Son refus en 1624 de publier dans son royaume le décret du pape Urbain VIII qui interdisait le passage des Ruthènes au rite latin, causa un grave dommage à l'Union[9]. Sa seule décision favorable à l'Union, par contre, est

8. Voir, p.ex., *Documenta Pontificum Romanorum historiam Ucrainae illustrantia*, ed. Athanasius G. WELYKYJ, 1, Rome, 1953, pp. 245-247 (1596); pp. 308-309 (1604); *Litterae Nuntiorum Apostolicorum historiam Ucrainae illustrantes* [= *LN*], ed. Athanasius G. WELYKYJ, 3, Rome, 1959, p. 115 (1614).

9. Sur les circonstances et les destinées de ce document, voir: Enrico BENEDETTI, *Le vicende di un decreto della Propaganda sul passaggio dei Ruteni al rito latino*, in: *Stoudion* 1 (1923-5), pp. 12-16, 41-45, 65-68, 129-135, 167-172.

insignifiante: en 1605, sur les instances pressantes du métropolite Ipatij Potij, le roi confirma un privilège de 1511 en faveur de l'autorité du métropolite. En ce qui concerne les Orthodoxes, bien que le roi ait dû désirer que toute l'Église ruthène embrasse l'Union, il n'a pas interféré dans les affaires de l'Église et il n'a pas persécuté les Orthodoxes. Quelle qu'ait été la position légale des Orthodoxes, même leur hiérarchie a continué d'exister. Jérémie Tysarovs'kyj, qui en 1607 reçut le privilège royal pour l'éparchie de Lviv parce qu'il avait promis d'embrasser l'Union, ne fut pas écarté de son poste après qu'il eut reçu l'ordination chez les Orthodoxes en Moldavie[10]. En 1607, la Diète publia une constitution qui reconnaissait le clergé orthodoxe, les confréries et d'autres institutions. Après la rénovation clandestine et illégale de la hiérarchie orthodoxe en 1620, ni le roi ni aucun autre organe de l'État ne prit de mesures pour s'opposer à ses activités. Ladislas IV, le fils et successeur de Sigismond, reconnut la hiérarchie orthodoxe en 1632 lors de son accession au trône, accordant ainsi un statut légal à l'Église orthodoxe.

De manière générale, les évêques latins de l'État polono-lituanien ont été également peu disposés à appuyer l'Union. Les évêques étaient sénateurs du royaume; souvent le poste de chancelier, la plus haute charge de l'État, était tenue par un évêque. Ceci a conduit la hiérarchie polonaise à considérer l'Union du point de vue de la raison d'État. Considérée ainsi, l'Union n'était qu'une source de troubles réels ou potentiels, tant sur la scène internationale (relations avec la Moscovie) que sur le plan intérieur (comment faire la paix avec les Cosaques). Le nonce Francesco Diotallevi rapporte en 1621 qu'à la Diète beaucoup de membres catholiques puissants, non seulement des laïcs mais même des ecclésiastiques, favorisaient et protégeaient les «schismatiques»[11].

On n'a jamais expliqué encore de manière satisfaisante pourquoi les Cosaques zaporogues, indifférents aux questions reli-

10. Voir l'article, avec les documents en annexe, de A. G. WELYKYJ, *Prima unio eparchiae Leopoliensis*, in: *Analecta OSBM*, 7, nr. 4 (1953) pp. 553-567.
11. *LN*, 4, p. 25.

gieuses ainsi qu'à l'Union pendant les premières années de son existence, sont devenus, à partir de 1620, ses ennemis déclarés, voués à sa destruction[12]. Il est difficile de percevoir un véritable zèle religieux chez cette catégorie de gens qui étaient les moins instruits en matière de foi et les moins observants quant à la pratique religieuse. L'attitude des Cosaques a eu des conséquences incalculables. Dans les troupes des Cosaques zaporogues le peuple voyait les défenseurs de ses libertés et de son bien-être, de sorte que les causes épousées par les Cosaques devraient être également épousées par le peuple et par conséquent aussi par le clergé, blanc ou noir, issu du peuple. Si les Cosaques combattaient l'Union, la population en général ferait de même. Plus la force des Cosaques augmentait, et plus ils devenaient une menace pour la paix dans l'État polonais, plus aussi les autorités en Pologne, et parmi elles les évêques latins, étaient disposées à ne voir dans l'Union qu'une source de trouble public. Déjà dans les années 1620, les Cosaques exigeaient aux Diètes l'abolition de l'Union[13].

En 1648 le soulèvement cosaque conduit par le hetman Bohdan Chmel'nyc'kyj contre l'État polonais mettait l'existence de l'Union en péril. Chmel'nyc'kyj prétendait combattre pour la défense de la foi orthodoxe, et les Cosaques demandaient l'abolition totale de l'Union. En 1650 le roi accorda aux Orthodoxes un privilège, leur cédant même l'évêché de Cholm[14] qu'ils n'ont cependant tenu que peu de temps en raison du tournant que prit la guerre. Les requêtes continuèrent après la mort de Chmel'nyc'kyj, et l'État polonais, harcelé de tous côtés, tendait à accepter de sacrifier l'Union[15].

12. *Ibid.*, pp. 24-27, pour un des premiers exemples des exigences des Cosaques.

13. Voir de nombreuses lettres des nonces, *ibid.*, p. 71 (1623).

14. *AV*, 33, pp. 372-375.

15. Voir les discussions à Rome sur les torts causés à l'Union par le pacte de Hadjač en 1658, in: *Audientiae Sanctissimi de rebus Ucrainae et Bielarusjae*, ed. Athanasius G. WELYKYJ, 1, Rome 1963, pp. 5-16. La menace contre l'Union a continué: voir par ex. dans *Monumenta Ucrainae Historica* [= *MUH*], 12, Rome, 1975, pp. 234-246, les instructions au nonce en 1670 sur la manière de défendre les intérêts de l'Union, et les autres documents qui s'y rapportent

Au même moment, en 1654, les principaux centres de l'Union en Biélorussie furent envahis par les troupes russes. L'Église de l'Union se voyait attaquée de divers côtés sans trouver aucun appui ni protection externes. Le roi Jean Casimir déclara qu'il ne souhaitait pas perdre son royaume à cause de l'Union, et il se plaignit de ce que le nonce s'y montrait trop attaché[16]. La vacance du siège métropolitain se prolongea pendant dix ans (1655-1665) parce que, parmi d'autres motifs, le roi, qui devait confirmer la nomination, ne voulait pas déplaire aux partisans de l'anti-Union.

Le milieu du XVIIe siècle constitue un tournant dans l'existence de l'Union. Après la mort de Chmel'nyc'kyj, l'Ukraine fut partagée entre la Pologne (rive droite du Dniepr) et la Russie (rive gauche et Kiev). Pour l'Église la conséquence de cette partition était double. La division rendait dorénavant impossible toute discussion en commun entre les hiérarchies uniate et orthodoxe, comme elle avait eu lieu pendant une trentaine d'années. Je reviendrai sur ce point, mais je veux relever la seconde conséquence de la partition. Kiev se trouvant maintenant dans un autre État, non seulement les trois évêques orthodoxes en Ukraine occidentale se sont trouvés dans une position anormale, privés de leur supérieur ecclésiastique, mais tous les Orthodoxes ont été privés du fort soutien moral que la référence à Kiev leur avait toujours donné.

L'importance de Kiev n'était pas seulement symbolique. Kiev était le centre principal de la vie religieuse en Ukraine, avec la Laure des Grottes et les autres monastères, avec leurs églises et reliques; c'était également le centre intellectuel, avec le collège de Mohyla.

On ne prit pas conscience immédiatement de l'importance de cette perte de Kiev. Pendant plusieurs décennies encore les métropolites orthodoxes résidèrent sur la rive droite parce que les autorités russes ne permirent pas l'entrée dans Kiev à des métropolites qui ne voulaient pas se soumettre au patriarche de Moscou. Malgré la confusion qui régnait à cette époque tant dans le domaine civil que religieux (appelée «la Ruine»

16. *LN*, 9, p. 125 (1658).

dans l'histoire de l'Ukraine), des liens furent donc maintenus avec le chef de l'Église, le métropolite de Kiev. Mais en 1686, la métropolie de Kiev passa du patriarcat de Constantinople à celui de Moscou. Les trois évêques orthodoxes restés en Ukraine se voyaient confrontés au problème de devoir recourir à leur métropolite qui habitait un autre État. Plus important encore, la perspective de devoir se soumettre non seulement au patriarche, mais aussi aux lois et coutumes de l'Église russe, — ce qui, comme ils comprenaient, leur serait demandé tôt ou tard — cette perspective ne leur parut pas plus attrayante qu'elle ne l'avait paru au clergé de Kiev et de la rive gauche.

Il faut aussi considérer les effets psychologiques. Le soulèvement de Chmel'nyc'kyj et ses brillantes victoires du début, l'émergence soudaine d'une force nationale qui pouvait imposer sa volonté, avaient grandement accru l'assurance nationale et religieuse. Être coupé de Kiev et devoir résider dans l'État polonais, avec son antagonisme national et religieux, constituait par contre pour le moral des Orthodoxes une défaite d'autant plus grande.

Au même moment, en Ukraine occidentale, d'autres circonstances encourageaient les évêques à envisager de rejoindre l'Union. Ici nous ne considérons toujours que des facteurs politiques. Parmi ceux-ci, le plus important était l'influence personnelle du roi Jean III Sobieski (1674-1696). Sa famille avait des propriétés en Ukraine occidentale, il connaissait là les conditions religieuses et la noblesse ukrainienne locale, il connaissait personnellement les évêques Joseph Šumljans'kyj de Lviv et Inokentij Vynnyc'kyj de Peremyšl'. C'était en grande partie sur la persuasion du roi que, dès 1677, Šumljans'kyj avait fait en privé une première profession de foi catholique et qu'il avait promis de ramener son éparchie de Lviv à l'Union[17]. Du point de vue moral adhérer secrètement en matière de foi et induire en erreur le public sont choses discutables, et le

17. Voir la description de cet acte par le métropolite Žochovs'kyj, in: *Epistolae Metropolitarum Kioviensium Catholicorum* [= *EM*], Athanasius G. WELYKYJ, 3, Rome, 1958, pp. 42-44, et la lettre de Šumljans'kyj qui en informe le pape Innocent XI, in: *MUH*, 4, pp. 65-66. Sur Šumljans'kyj, voir la monographie de Mykołaj ANDRUSIAK, *Jósef Szumlański*, Lviv, 1934.

Saint-Siège a insisté à plusieurs reprises pour que Šumljans'kyj fasse une profession de foi publique[18]. Pendant plus de vingt ans cependant l'évêque s'est refusé à la faire, toujours avec l'excuse qu'il y préparait son éparchie. Quoi qu'on puisse penser de toutes ses tergiversations, au synode diocésain de 1700 il proclama enfin l'Union, qui fut acceptée sans désordres.

L'histoire de l'éparchie de Peremyšl' au XVII[e] siècle illustre comme rien d'autre l'influence des facteurs politiques sur les affaires ecclésiastiques, mais elle montre aussi que des décisions politiques par elles-mêmes ne pouvaient trancher les questions qui opposaient Uniates et Orthodoxes. L'éparchie n'avait par accepté l'Union de Brest, mais lorsque l'évêque mourut, on y nomma en 1610 un évêque catholique, Athanase Krupec'kyj (1610-1652). Lors de son élection en 1632, le roi Ladislas IV attribua l'éparchie exclusivement aux Orthodoxes; l'évêque catholique reçut un traitement de l'éparchie jusqu'à son décès. Mais en 1641, à une époque relativement calme, la Diète assigna l'éparchie de nouveau exclusivement aux Catholiques. Après 1648, comme la situation devenait critique pour l'État, le roi Jean Casimir rétrocéda l'éparchie de nouveau aux Orthodoxes en 1650. Puis une nouvelle fois encore, quand le calme fut revenu, la Diète assigna l'éparchie aux Catholiques en 1662.

Tous ces changements cependant ne manifestent que son statut officiel et fictif. En réalité, de 1632 à 1693, l'éparchie a eu deux évêques: l'évêque uniate était accepté par un petit secteur de l'éparchie tandis que la plus grande partie du territoire restait orthodoxe. L'État aussi, en fait, reconnaissait les deux évêques.

Sous Sobieski à Peremyšl' le cours des événements fut semblable à celui de Lviv. L'évêque Vynnyc'kyj, lui aussi, fit d'abord une profession privée de foi catholique en 1679. L'acceptation officielle de l'Union n'eut lieu qu'en 1691 lors d'un synode diocésain[19]. (L'évêque uniate devait être transféré,

18. Voir p. ex. *LN*, 14, pp. 46, 72-73, 181 (1684-1690).

19. Vynnyc'kyj explique comment il préparait son diocèse à l'Union dans une lettre au cardinal C. Barberini, Protecteur de Pologne, le 22 novembre 1691, in: *Litterae Episcoporum historiam Ucrainae illustrantes*, ed. Athanasius G. Welykyj, 4, Rome, 1976, pp. 23-25. Sur Vynnyc'kyj, voir la monographie

mais il mourut en 1693 alors que les arrangements étaient en cours).

Au XVII[e] siècle apparaît un autre facteur politique qui n'affecta pas directement la propagation de l'Union, mais qui joua un rôle grandissant en ce qu'il influença les attitudes officielles à l'égard de l'Union.

Il s'agit de l'irréconciliable hostilité de la Moscovie à l'Union. En 1595, et jusqu'en 1654, la Moscovie ne pouvait exercer aucune pression immédiate vu qu'aucun territoire ruthène ne dépendait d'elle ni du point de vue politique ni du point de vue ecclésiastique. Mais déjà à cette époque, les hommes d'État en Pologne, et parmi eux les évêques, ne pouvaient rester indifférents devant l'attitude de leur immense voisin de l'Est, qui devint visiblement plus fort après l'accession au trône des Romanov, en 1613. «Vous m'avez dit d'abord de ne pas perdre de vue la Moscovie, et ensuite seulement le péril turc», écrit S. Josaphat Kuncevyč, en janvier 1622, au chancelier de Lituanie, Léon Sapieha[20].

Lorsque la puissance de la Moscovie s'accrut, surtout lorsque Pierre I[er] commença à la transformer en l'État russe moderne, les hommes d'État polonais prirent garde de plus en plus à ne pas procurer à la Moscovie des prétextes pour intervenir dans les affaires polonaises. Le rôle de la Russie n'apparaît clairement qu'au XVIII[e] siècle, mais on en trouve déjà des exemples au XVII[e].

Déjà au milieu du XVII[e] siècle la Moscovie avait pris position contre l'Union. Après l'occupation du Grand Duché de Lituanie, c'est-à-dire des territoires biélorussiens, la Moscovie entra, en 1656, en négociation avec la Pologne-Lituanie. Ces négociations concernaient tout le territoire ruthène, c'est-à-dire aussi l'Ukraine. Les instructions du Gouvernement moscovite

de Borys I. BALYK, *Inokentyj Ivan Vynnyc'kyj*, Rome, 1978. Une relation détaillée sur la manière dont l'union fut finalement proclamée est donnée par le nonce, in: *LN*, 14, pp. 202-298. Elle montre bien combien le nonce se méfiait de la sincérité de Vynnyc'kyj, même à ce moment.

20. Le texte est dans: Tadeusz ŻYCHIEWICS, *Josaphat Kuncewicz*, Kalwaria Zebrzydowska, 1986, p. 156. On y trouve également les deux autres lettres conservées de la correspondance entre les deux hommes.

à son délégué disent: «L'Union, qui est une offense au Dieu tout-puissant, devra partout être abolie très rapidement». Les instructions spécifient que toutes les propriétés d'Église devraient retourner aux Orthodoxes, puis continuent: «Et s'ils [les Polonais] ne veulent pas rendre toutes les propriétés uniates, comme elles l'étaient auparavant, aux vieilles églises ruthènes [*ruskim*] [c'est-à-dire aux Orthodoxes], alors la moitié des propriétés uniates devront retourner aux vieilles églises ruthènes, et la seconde moitié aux prêtres romains [*ksendzam*]. De toutes manières, l'Union ne pourra être tolérée d'aucune façon. S'ils ne veulent pas négocier ni céder sur ces points, alors on devra renvoyer la question à des réunions ultérieures»[21].

Lorsque Vynnyc'kyj sentit que le moment était arrivé de faire une déclaration publique d'adhésion à l'Union, c'est le roi qui, de manière plutôt incohérente, l'en retint. Le contexte politique qui influença les vues du roi ne peut être mentionné que brièvement: les espoirs de créer une ligue anti-turque, la renonciation définitive des Polonais à la ville de Kiev, le fait que la Moscovie prétendit pour la première fois à la protection des Orthodoxes en Pologne-Lituanie, le passage de la métropolie orthodoxe de Kiev du patriarcat de Constantinople à celui de Moscou (tout ceci se situait dans les années 1685-86). L'hostilité de Moscou à l'égard de l'Union était évidente. Lorsque l'éparchie de Peremyšl' passa à l'Union, le tsar Pierre Ier chargea son résident moscovite à Varsovie de faire tout son possible pour démettre Vynnyc'kyj de son siège épiscopal[22].

Les interventions moscovites sont particulièrement manifestes dans les affaires de l'éparchie de Luc'k. En 1686 Alexandre Šumljans'kyj, frère de l'évêque de Lviv et comme lui uniate en secret, fut ordonné pour ce siège. Alexandre mourut en 1694 sans avoir proclamé l'Union dans son éparchie. Les nobles et le clergé du diocèse lui élirent comme successeur un laïc:

21. La publication des documents concernant les questions religieuses des négotiations de 1656 a été commencée par L. B. ZABOROVSKIJ, N. S. ZACHAR'INA, *Religioznyj vopros v pol'skorossijskich peregovorach u der. Nemeža v 1656 g.*, in: *Slavjane i ich sosedy*, *o.c.*, pp. 158-175.

22. BALYK, *o.c.*, p. 264; F. M. TITOV, *Russkaja pravoslavnaja cerkov' v pol'sko-litovskom gosudarstve*, 1, Kiev, 1905, p. 154.

Demetrius Žabokryc'kyj (il devint l'évêque Denys). Il y avait, dans son cas, un empêchement canonique à son ordination: il avait été marié à une veuve, ce qui en termes canoniques faisait de lui un bigame. À cause d'une opposition politique, Žabokryc'kyj ne parvint pas à obtenir des Orthodoxes la dispense nécessaire et il finit par procéder comme son ami Vynnyc'kyj lui avait recommandé depuis le début. En janvier 1702 devant le métropolite uniate, Léon Zalens'kyj, il fit profession de foi catholique. L'adhésion de Žabokryc'kyj peut paraître de l'opportunisme pur, mais les événements ultérieurs montrent que c'était plus que ça. Pour avoir soutenu et répandu l'Union, Žabokryc'kyj fut pris par les troupes russes en décembre 1709, déporté en Russie, où, resté fidèle à l'Union, il mourut en prison en 1712[23].

* * *

FACTEURS INTERNES FAVORISANT L'UNION

Plus difficiles à relever que les facteurs politiques, mais plus significatifs pour la croissance et la force de l'Union paraissent tous ces éléments de la vie interne de l'Église qui ont favorisé une conviction intérieure à l'égard de l'Union.

La force intérieure de l'Union et l'attraction qu'elle exerçait en 1680 n'était pas, comme nous avons vu, le fait d'une croissance facile en des circonstances favorables. Si l'Union a survécu c'est surtout grâce aux deux métropolites qui dès le début consacrèrent tous leurs efforts au bien de leur Église: Ipatij Potij (1600-1613) et Joseph Rutskyj (1613-1637). Pour chacun d'eux l'Union était une affaire de convictions; tous deux aimaient leur Église pour qui ils ont renoncé à tout avantage personnel. Tous deux ont défendu leur Église avec compétence et énergie dans le domaine politique, chose capitale, étant donné que les Diétines et les Diètes avaient tant de choses à

23. Sur l'influence de Vynnyc'kyj, voir BALYK, *o.c.*, p. 279. Sur Žabokryc'kyj, voir S. V. KURGANOVIČ, *Dionisij Žabokrickij, episkop Luckij i Ostrožskij*, Kiev, 1914.

dire en matière ecclésiastique. Ils réussirent aussi à poser des bases solides pour les structures internes de leur Église[24].

Un des motifs majeurs de promouvoir l'Union était le sentiment, partagé par beaucoup, que le schisme dans la métropolie de Kiev, apparu après Brest, était un mal en quelque manière et qu'il devait être guéri. Le sens que la métropolie de Kiev formait une unité, malgré les animosités qui étaient apparues entre les deux hiérarchies au sujet des mêmes sièges, poussa le métropolite Rutskyj à approcher les Orthodoxes et les deux hiérarchies à chercher une base commune à partir de 1620[25].

Il n'est pas possible d'entrer ici dans les détails. Les négociations durèrent jusqu'en 1648 lorsque la guerre et ses conséquences rendirent impossible une union complète. Cependant dans l'État polono-lituanien des efforts semblables ont continué. L'exemple le plus remarquable en est le colloque organisé à Lublin en 1680 de par la volonté du roi Sobieski entre les hiérarchies uniates et orthodoxes[26]. Les six évêques uniates et d'autres membres du haut clergé, notamment basilien, vinrent au colloque. Du côté orthodoxe c'est de l'éparchie de Lviv que vint la délégation la plus importante avec l'évêque Šumljans'kyj accompagné de supérieurs monastiques et de nobles. Était aussi présent, avec une délégation, l'évêque élu de Peremyšl', Inokentij Vynnyc'kyj. Le colloque débuta par des célébrations solennelles et avec un repas en commun. Mais avant que les discussions pussent commencer une lettre du roi ordonna d'y mettre tout de suite un terme. À ce moment, le roi était engagé dans des négociations politiques avec la Moscovie et les représentants moscovites s'opposèrent à ce colloque,

24. Il n'existe pas d'études d'ensemble sur ces deux métropolites. Sur Potij, à part des documents qui reflètent son activité, dispersés dans nombre de publications, voir l'article intéressant de M. V. DMITRIEV, *O religiozno-kul'turnych zadačach Brestskoj unii 1596 g.*, in: *Slavjane i ich sosedy, o.c.*, pp. 76-95. La meilleure manière de connaître Rutskyj est de lire directement les lettres et mémorandums qu'il envoyait à Rome, recueillis dans *EM*, vol. 1

25. Voir le rapport de mars 1624, sur les débuts de ces négociations, in: *Litterae Basilianorum in Terris Ucrainae et Bielarusjae*, ed. Athanasius G. WELYKYJ, 1, Rome, 1979, pp. 4-6.

26. Sur ce colloque, voir la relation écrite directement après par le métropolite uniate, Cyprien Żochowski, in: *Colloquium Lubelskie*, Lviv, 1680.

qu'ils citeraient par la suite comme un exemple de persécution à l'égard des Orthodoxes[27].

Il est utile de s'arrêter un instant à ce qui séparait les deux Églises. Ce qui est important ici, ce ne sont pas les différences en soi, coupées de la vie, mais de voir comment des différences et des similitudes étaient perçues par les diverses classes de la population.

Les évêques qui acceptèrent l'Union de Brest ainsi que leurs successeurs étaient convaincus que leur option pour l'unité avec le siège de Rome était ecclésiologiquement saine et orthodoxe. L'unité avec Rome et la reconnaissance de la primauté romaine était le principal et, en soi, l'unique point de divergence avec la hiérarchie orthodoxe, mais la divergence n'était pas théologique. Dans les tentatives répétées de «réunir la Rus' avec la Rus'» par des contacts entre les deux hiérarchies, la primauté romaine était acceptée en principe de part et d'autre. Mais sa reconnaissance dans la pratique, par et à travers la structure de la métropolie de Kiev, province du patriarcat de Constantinople, posa d'énormes problèmes.

Je crois bon de citer ici un projet proposé par les Orthodoxes. «Nous reconnaissons ouvertement, sur la base des dogmes sacrés et des enseignements fondamentaux de l'Église de Dieu, que nous différons des Romains uniquement en matière de rites, alors que pour toutes les questions essentielles nous avons tous une seule et même foi; nous ne pouvons pas non plus nier que le Bienheureux Apôtre Pierre, comme nous l'apprenons de nos hymnes, a toujours été considéré comme le prince des Apôtres, et que ses successeurs, les papes de Rome, ont perpétuellement l'autorité suprême dans l'Église de Dieu».

Mais voici la difficulté: «Mais ce n'a jamais été le cas qu'un Latin soit directement à la tête du rite grec (*superintenderet*) lequel a toujours eu, au contraire, sa tête propre, qui reconnaît la primauté, mais dépend d'un patriarche de son propre rite»[28]. Ces paroles ont été écrites par le métropolite Pierre Mohyla en 1645.

27. Cf. TITOV, *o.c.*, 1, p. 73.

28. Atanasio Gregorio WELYKYJ, *Un progetto anonimo di Pietro Mohyla sull'unione delle Chiese nell'anno 1645*, in: *Mélanges Eugène Tisserant*, 3 (Studi e Testi 233), Cité du Vatican, 1964, p. 472.

Les problèmes entre les deux Églises ruthènes n'étaient donc pas insolubles. Chaque parti proposa divers moyens de les résoudre. Malheureusement il n'y a jamais eu de discussions approfondies ni aucune solution. La hiérarchie orthodoxe était extrêmement prudente pour ce qui est d'organiser des réunions publiques qui pourraient susciter des remous dans la population, particulièrement parmi les Cosaques dont les menaces sabotaient les discussions entre Orthodoxes eux-mêmes, comme dans le cas du synode de Kiev de 1629[29]. Le Saint-Siège pour sa part était résolument opposé à tout synode conjoint des hiérarchies uniates et orthodoxes. Selon sa manière de voir, seul un concile œcuménique était autorisé à discuter des controverses théologiques. En 1626 la Propagande donnait ordre au nonce d'«user de tous les moyens pour empêcher un synode entre schismatiques et Ruthènes unis, parce qu'il ne peut y avoir de communion entre la lumière et les ténèbres»[30]. À l'écart des problèmes particuliers du pays ruthène et se souvenant peut-être des tentatives de débats théologiques avec les Réformateurs en Occident, les théologiens dont les vues prévalaient à Rome n'ont pas perçu que, dans l'Église de Kiev, la primauté n'était pas un problème doctrinal.

Seul Francesco Ingoli, secrétaire de la Congrégation de la Propagande, ayant une compréhension exceptionnelle des problèmes posés aux Églises Orientales, avait saisi l'enjeu et lui seul appuyait l'idée d'un synode mixte réunissant Uniates et Orthodoxes. En 1629 il était la seule voix en sa faveur.

«Une telle occasion, si opportune et si désirée depuis tant d'années, comme l'écrit le métropolite [Rutskyj], ne devrait pas être abandonnée [...] parce que Dieu sait quand une autre occasion se présentera, si celle-ci est négligée ou remise à plus tard»[31].

Particulièrement dans la perspective du dialogue œcuménique après Vatican II il faut regretter qu'une discussion com-

29. *LN*, 5, pp. 8-9.

30. *Acta S.C. de Propagande Fide Ecclesiam Catholicam Ucrainae et Bielarusjae spectantia* [= *ASCPF*], ed. Athanasius G. Welykyj, 1, Rome, pp. 37-38.

31. *MUH*, 2, p. 92.

mune n'ait pas été permise à ce moment. Cela aurait bien pu être l'unique moment dans l'histoire du christianisme divisé où les deux parties cherchaient une solution pratique à leurs divisions. Ce moment passa bien vite; après 1648 la division politique de l'Ukraine ne permettait plus de discussions en commun des deux Églises dans leur totalité.

Certains contesteront peut-être que trouver le moyen pratique pour reconnaître la primauté romaine était le seul obstacle à l'unité dans la métropolie de Kiev. Il est vrai que la littérature polémique d'après Brest a ressuscité toutes les vieilles objections à l'égard de la chrétienté latine, à commencer par le *Filioque*, l'importance accordée aux azymes et au jeûne du samedi, et encore le nouveau calendrier, comme grief supplémentaire. Mais la vague polémique s'éteignit rapidement et pendant tout le XVIIe siècle les théologiens orthodoxes ukrainiens tenaient des positions étonnamment proches de celles que tenaient des Catholiques.

Dès ce moment, et encore plus à l'époque contemporaine, leurs positions ont été critiquées par d'autres Orthodoxes, comme une déviation de la théologie orthodoxe orientale.

Il faut, je crois, aborder ici la question: qu'est-ce que la théologie orthodoxe? La question concerne non pas les formulations, les affirmations conditionnées par la culture environnante, mais la foi que ces formulations expriment. Si l'on comprend la question de cette manière alors il faut répondre qu'il existe plusieurs théologies orthodoxes, en particulier, l'une qui souligne, dans un but de polémique, les différences avec la théologie catholique, et l'autre qui est tenue, souvent implicitement, par la plus grande partie du peuple.

Les positions théologiques du clergé orthodoxe en Ukraine au XVIIe siècle peuvent illustrer ceci. J'en donnerai un seul exemple.

L'enseignement sur l'Immaculée Conception avait trouvé un accueil enthousiaste non seulement auprès des théologiens de Kiev, mais aussi dans des cercles plus larges. Des confréries portèrent son nom et des poètes la célébrèrent dans leurs vers[32]. Les théologiens avaient reçu cet enseignement des éco-

32 Voir Ivan VELYČKOVS'KYJ, *Tvory*, Kiev, 1972, p. 95. Il était archiprêtre à Poltava et père du plus célèbre Païsij.

les latines, mais ils l'enseignaient formellement, non pas parce qu'ils se mettaient à abandonner la théologie orientale pour des importations de l'Occident, mais parce que eux aussi étaient imprégnés de la piété implicite des fidèles qui, si on les avait mis devant le choix — la bienheureuse Vierge Marie a-t-elle été conçue sans péché oui ou non —, auraient répondu sans hésiter par l'affirmative.

Laissant de côté les positions théologiques, il est impossible de nous arrêter ici à la question complexe et difficile des attitudes que le peuple a prises à l'égard de l'Union. Il faut cependant remarquer que la question n'est pas celle des convictions personnelles. L'Union n'était pas une affaire de «conversions» individuelles, c'était une Union d'entités ecclésiales, au niveau d'une province métropolitaine, d'une éparchie et, dans une certaine mesure, de paroisses ou de monastères.

Une indication de la manière dont la population acceptait l'Union peut être donnée par les monastères. Dans l'éparchie de Peremyšl' ils adhérèrent tous, sans exception, à l'Union, avec le diocèse tout entier. Par contre dans l'éparchie de Lviv il y eut des exceptions notables, mais en vingt ans tous sauf un acceptèrent l'Union. Lorsque tout le milieu était uniate et que les nouveaux candidats à la vie monastique venaient de ce milieu, ce n'était manifestement plus qu'une question de temps pour que les monastères passent à l'Union.

Il ne faudrait pas sous-estimer cette influence des courants et tendances de l'époque. De même que la perception que toute l'Europe devenait chrétienne a joué dans la décision de Volodymyr de faire baptiser la Rus', ainsi le courant général en Ukraine occidentale et en Biélorussie favorisait l'adhésion à l'Union à tous les niveaux d'éparchies et de paroisses entières. De nouveau, un de ces facteurs peut être mentionné dans le cas de Peremyšl' et de Vynnyc'kyj, sans pouvoir entrer cependant dans les détails. L'éparchie avait des liens étroits avec une autre partie de l'Église ruthène, l'éparchie de Mukačiv en Transcarpathie, qui ne faisait pas partie toutefois de la métropolie de Kiev. L'Union y fut officiellement introduite en 1646, mais un certain temps passa avant qu'elle ne fût acceptée partout. La situation religieuse complexe dans ces régions est

illustrée par l'ordination épiscopale de Vynnyc'kyj. Les deux évêques consécrateurs étaient Šumljans'kyj de Lviv et Joseph Vološynovs'kyj de Mukačiv. Le second avait été confirmé à son siège par Rome. Il promouvait l'Union, mais avait été ordonné lui-même à Lviv par l'évêque orthodoxe et continua à garder ses liens avec les Orthodoxes[33].

Dans les diocèses de Lviv et de Peremyšl' la popularité des évêques y rendit l'Union acceptable. Dans les deux cas, comme dans celui de l'éparchie de Luc'k on s'explique pourquoi l'Union conclue à Brest fut critiquée pour n'avoir pas tenu compte de la noblesse, et pourquoi plus tard pendant toutes les négociations concernant une «union universelle» les Orthodoxes ont insisté sur l'importance de gagner la noblesse. La noblesse native d'Ukraine occidentale n'était pas particulièrement aisée. En fait, souvent son style de vie ne différait pas radicalement de celui de l'ensemble de la population. Mais cette noblesse était nombreuse et elle prit une part active dans les affaires de l'Église. En particulier, les évêques de cette région étaient élus à des assemblées du clergé et de la noblesse. Les trois évêques qui entre 1691 et 1708 ont adhéré à l'Union avaient été élus par la noblesse de leurs territoires et appartenaient eux-mêmes à ce milieu. Pour y prospérer, l'Union avait donc besoin du soutien des nobles.

Tant Šumljans'kyj que Vynnyc'kyj furent élus évêques alors qu'ils étaient encore laïcs. Šumljans'kyj n'obtint sa cathédrale que grâce aux armes, face à des rivaux élus par des factions opposées, tandis que Vynnyc'kyj n'avait que 26 ans et n'avait été élu que grâce à l'influence de son oncle, le métropolite orthodoxe de Kiev, Antoine Vynnyc'kyj. Malgré ces débuts peu glorieux, les deux évêques se montrèrent cependant des pasteurs dévoués. Ils étaient soucieux des droits de la population ukrainienne et cherchaient des moyens efficaces pour libérer le clergé du travail servile, exigé illégalement par les magnats[34]. L'évêque obtint ainsi le soutien du clergé et c'est

33. *ASCPF*, 1, pp. 14-15 (1669).

34. Voir *Litterae Episcoporum historiam Ucrainae illustrantes* [= *LE*], ed. Athanasius G. Welykyj, 4, Rome, 1976, pp. 98-99, et, dans le même volume, d'autres lettres de Vynnyc'kyj où il parle de ces problèmes. Voir également les documents publiés en annexe de la monographie de Balyk, *o.c.*.

une des raisons pour lesquelles les prêtres acceptèrent volontiers l'Union.

Ces motifs personnels ont joué encore plus auprès des fidèles, qui acceptaient ce qu'avaient accepté leurs pasteurs.

Au niveau des paroisses aussi, le prêtre était choisi par le peuple. Ceci le rendait dépendant de la bienveillance de ses fidèles, mais cela signifiait également que, si le peuple aimait son pasteur, il acceptait aussi l'Union si lui y adhérait.

* * *

Facteurs qui entravèrent l'Union

Après avoir étudié les facteurs favorables à l'extension de l'Union, voyons les facteurs qui l'ont empêchée ou qui eurent un effet négatif sur elle.

Théoriquement, l'Église uniate était égale à l'Église latine: les deux formaient une seule et même Église avec les mêmes dogmes et une hiérarchie en communion. Elles différaient seulement par leurs rites. Cette égalité au niveau abstrait et théologique ne fut cependant jamais traduite en pratique dans une parité réelle. Les évêques et le clergé de l'Église uniate ne furent pas traités comme égaux à ceux de l'Église latine.

En 1643, l'évêque de Cholm, Méthode Terlec'kyj, écrivit dans un memorandum à la Propagande que malgré les lettres qui celle-ci avait envoyées au nonce en Pologne dès 1624, pour déclarer que les évêques ruthènes et latins, ainsi que leur clergé, étaient égaux et qu'ils avaient les mêmes privilèges, «[cette déclaration] n'avait pas été mise en pratique, et qu'elle ne le serait pas aisément»[35].

Les raisons en sont de nouveau complexes. Des documents officiels de Rome déclarent la supériorité du rite latin, mais les différences rituelles n'étaient pas les seules à empêcher une égalité en pratique. La grande insurrection des Cosaques contre l'État polonais marqua profondément l'identité ukrainienne et accrut la conscience nationale des Ukrainiens et — par réac-

35. *LE*, 2, p. 40.

tion — celle des Polonais. À côté des différences nationales et rituelles ou religieuses, il y avait des divergences sociales qui plaçaient l'Église uniate dans une position défavorable. Dans l'État polono-lituanien, les évêques latins venaient de la noblesse, souvent des familles les plus éminentes et les plus riches. Ils étaient aussi sénateurs du royaume. Le clergé latin était lui aussi en grande partie d'origine noble, surtout les religieux. Les églises latines, les maisons religieuses et d'autres institutions étaient aidées par un laïcat noble et riche. Par contre, pendant tout le XVIIe et le XVIIIe siècle, l'Église ruthène avait un caractère beaucoup plus populaire. Cela explique dans une certaine mesure des scènes peu édifiantes où des évêques latins suffragants exigeaient la préséance sur le métropolite uniate, ou lorsque les évêques latins demandaient que l'on ne s'adresse pas à leurs confrères uniates avec le titre d'*Illustrissimus*. Dans les deux cas on fit appel à Rome. Le préséance, répondit-on, dépend de la date d'ordination, non du rite. De tels appels, cependant, ont dû être renouvelés et, de toutes manières, les réponses ne prenaient pas en considération l'autorité du métropolite de Kiev qui dépassait celle de n'importe quel hiérarque latin[36]. En ce qui concerne le deuxième exemple, la nonciature de Varsovie s'abstenait de donner le titre d'*Illustrissimus* aux évêques uniates[37]. Ainsi on n'est pas surpris de lire dans les minutes d'une réunion de la Propagande qu'on y a fait rapport «des obstacles à l'Union des Ruthènes et des évêques ruthènes unis causés par les hérétiques, les schismatiques et les évêques latins»[38].

Non seulement l'Église uniate n'était pas traitée sur un pied d'égalité, elle était également objet de discrimination.

Ceci a placé l'Église uniate dans une position défensive, où elle devait dépenser son énergie pour maintenir ce qu'elle avait

36. Voir *EM*, 1, pp. 64-66; *Supplicationes Ecclesiae Unitae Ucrainae et Bielarusjae*, ed. Athanasius G. WELYKYJ, 1, Rome, 1960, pp. 54-55 (1629). Le nonce A. Santacroce penchait du côté des revendications des évêques latins, voir: *LN*, 5, pp. 25-26.

37. Une motion contre l'usage de ce titre fut adoptée formellement à un synode provincial de l'Église de Pologne en 1644, voir *LE*, 2, p. 56. Sur la pratique de la nonciature, voir *MUH*, 4, p. 272 (1699).

38. *ASCPF*, 1, p. 15 (1624).

déjà acquis. Cette situation d'infériorité par rapport à l'Église latine a dû dissuader les Orthodoxes de la rejoindre. Lorsque les Orthodoxes dans les années 1630 et 1640 ont répété qu'ils étaient intéressés à l'union avec Rome, mais sur des bases différentes de celles proposées à Brest, ce sont ces exemples-là qu'ils avaient à l'esprit, non pas l'accord de Brest lui-même.

La méfiance des Orthodoxes à l'égard de l'Union venait aussi — d'après l'opinion du clergé uniate lui-même — des efforts continuels des religieux latins pour convertir les Orthodoxes au rite latin et des altérations rituelles. L'évêque uniate de Cholm, Jakov Suša, écrivait en 1665: «Lorsque les Jésuites ou d'autres convertissent les schismatiques, ils les persuadent de passer au rite latin. [...] Ceci cause de graves dommages aux schismatiques, qui en détestant cela sont confirmés dans leur haine à l'égard des Uniates»[39]. Il rejoint ce que le métropolite Rutskyj avait déjà écrit quarante ans plus tôt[40], et par la suite, d'autres évêques ont continué à porter les mêmes plaintes.

Le même évêque écrit dans une autre lettre que certains religieux introduisent des innovations dans les rites sacrés «au scandale des schismatiques et des Uniates eux-mêmes»[41]. Cette plainte se retrouve aussi chez d'autres, tant évêques que basiliens, au cours du même siècle. Le penchant de certains pour des pratiques occidentales a sans doute heurté des personnes, mais a eu peu d'influence sur l'adhésion à l'Union. En Ukraine au XVIIe siècle il y a eu peu de signes de latinisation et elle était due à des facteurs plus culturels que religieux[42].

* * *

En examinant l'adhésion à l'Union de Brest au XVIIe siècle, on est frappé par la prépondérance des facteurs politiques. On pourrait trop facilement en tirer la conclusion que l'Union n'était qu'une affaire politique. Bien sûr, l'Union n'aurait pu

39. *LE*, 3, p 29.
40. Voir par ex. *EM*, 1, pp. 75-76.
41. *LE*, 3, pp. 46-47.
42. Sur le problème de la latinisation, voir mon article *The Ukrainian Church and Latinization*, in: *Orientalia Christiana Periodica*, 56 (1990), pp. 165-187.

être conclue, et plus tard n'aurait pu survivre ni prospérer, si certaines conditions politiques avaient été autres. Si par la suite les territoires de l'Ukraine occidentale étaient passés sous Moscou ensemble avec la partie orientale de l'Ukraine, l'Union à Volyn' et dans la région de Cholm aurait été détruite un ou deux siècles plus tôt qu'elle ne l'a été et ne se serait jamais répandue dans les éparchies de Lviv et de Peremyšl'. Cependant il ne s'ensuit, ni logiquement ni historiquement, que l'Union était due uniquement à des contingences politiques favorables. Même dans l'Union des éparchies de Lviv et de Peremyšl' les efforts de Sobieski ont réussi à la fin uniquement parce que d'autres circonstances y avaient contribué.

Vu l'état actuel de l'accès aux sources et de leur publication dans le domaine de l'histoire de l'Église ruthène, il est difficile de décrire le développement, au XVII[e] siècle, des attitudes et convictions concernant l'Union dans les différentes couches de la société ruthène. Mais déjà au siècle suivant l'on trouve des signes d'une large adhésion sincère à l'Union, et dans les territoires qui étaient uniates depuis Brest et dans ceux qui avaient rejoint l'Union plus récemment. L'Union avec le Siège de Rome, l'appartenance à l'Église universelle en vinrent à être considérées par le peuple en général comme une des caractéristiques de leur propre Église ruthène. Cette conviction était alimentée et a pris racine progressivement. Elle s'est révélée comme la vraie force de l'Église uniate. Cet affermissement interne de l'Union ne devait rien à la situation politique. Il est dû uniquement au développement intérieur de l'Église catholique ruthène.

Sophia SENYK

SUMMARY. — *The author, who is professor of Ukrainian Church History at the Pontifical Oriental Institute in Rome, presents in this paper the vicissitudes of the Union of Brest in the seventeenth century. Both political and religious factors had an important influence on the adherence to the Union. The Union was seriously affected by the half-hearted support of the Polish-Lithuanian state, by the request of the*

Cossacks to abolish the Union and by the interference of Moscovy. The partition of Ukraine in 1654 removed every hope that the Union would spread over all Ruthenian lands but later favoured the acceptance of the Union by the remaining orthodox eparchies within the Polish Kingdom. The most important religious factor that influenced the Union was the sense of unity of the Kievan metropolitanate and the desire to heal its internal division. The closeness of theological positions of Uniates and Orthodox as well as the sharing of one religious and cultural tradition also favoured the Union. Among the circumstances adversely affecting the Union one should mention the fact that the Uniate Church was not treated as equal to the Latin, and also the continual passing of Ruthenians to the Latin rite.